تقیّہ

خلاصۂ بیاناتِ محرّم

(۲۹ذی الحجہ ۱۳۷۰ھ تا ۴ محرم الحرام ۱۳۷۱ھ)

آیۃ اللہ العظمیٰ سید العلماء سید علی نقی نقوی طاب ثراہ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی سَیِّدِ الْاَنْبِیَاءِ وَالْمُرْسَلِیْنَ مُحَمَّدِنِ الْمُصْطَفٰی وَاٰلِہِ الطَّیِّبِیْنَ الطَّاھِرِیْنَ۔

لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکٰفِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّٰہِ فِیْ شَیْءٍ اِلَّا اَنْ تَتَّقُوْا مِنْھُمْ تُقٰۃً وَیُحَذِّرُکُمُ اللّٰہُ نَفْسَہٗ وَاِلَی اللّٰہِ الْمَصِیْرُ۔

(سورہ آل عمران:۲۸)

تمہید

’’تقیہ‘‘ کا موضوع اکثر غلط فہمیوں کا مرکز رہا ہے، یہاں تک کہ وہ افراد، جنہیں اس کی حیثیت سے واقف ہونا چاہئے، وہ بھی اکثر اوقات اس لفظ کے استعمال میں غلطی کر جاتے ہیں۔ اور ’’تقیہ‘‘ کی لفظ کو جھوٹ کے مرادف کی حیثیت سے استعمال کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے اس پر بحث کرنا ایک علمی و مذہبی ضرورت کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔

اس کے علاوہ سیرت معصومینؑ کے سمجھنے میں بھی اس کے مختلف پہلوؤں پر نظر کرنا نہایت ضروری ہے۔ بالخصوص حضرت سید الشہداء سلام اللہ علیہ کے مجاہدۂ کربلا کی ضرورت و اہمیت کے سمجھنے میں یہ ایک اصولی سوال زیرِ غور آتا ہے کہ اگر تقیہ نظامِ حیات میں کوئی ضروری عنصر ہے تو حضرت سید الشہداء نے تقیہ سے کام لے کر بیعت یزید کا اقرار کیوں نہ فرما لیا۔ اس ذیل میں اس تضاد کا دور کرنا ضروری ہوگا جس کا آپ کی سیرت اور ان ائمہ معصومین علیہم السلام کی سیرت میں توہّم ہوتا ہے جنہوں نے اپنے اپنے دور میں تقیہ کی عملی پابندی کا مظاہرہ فرمایا اور اس بارے میں اپنے متبعین کو بھی ہدایتیں فرمائیں۔

پھر چونکہ تقیہ جن حالات و اسباب سے متعلق ہوتا ہے وہ اکثر و بیشتر ہر دَور ہی میں پیش آیا کرتے ہیں۔ اس لئے اُسے وہ حیثیت حاصل نہیں ہے جو خالص فلسفی یا تاریخی مسائل کو ہوتی ہے جن کا ماحصل صرف ایک غذائے روح ہوتا ہے اور ان کا عملی زندگی پر کوئی خاص اثر مترتب نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ عملی حیثیت سے ایک زندہ مسئلہ ہے جس میں ہمیں صحیح طریقۂ کار کا علم ہونا اکثر اوقات ہماری رہنمائی کا باعث ہو سکتا ہے۔

معنی آیت

آیت جسے سَرنامۂ بحث قرار دیا گیا ہے سورۂ آل عمران کی آیت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اہلِ حق کو نہیں چاہئے کہ وہ اہلِ حق کو چھوڑ کر پرستارانِ باطل سے تعلقات محبت و موافقت قائم کریں اور جو ایسا کرے گا اسے اللہ سے اپنے کو بے تعلق سمجھنا چاہئے۔ ہاں مگر یہ کہ تمہیں ان سے اپنا بچاؤ کرنا ہو اور بہر حال تمہیں اللہ اپنے سے ڈرتے رہنے کی دعوت دیتا ہے اور بازگشت تو اسی کی طرف ہے۔

لفظ تقیّہ کی تحقیق

تقیہ کی اصطلاح درحقیقت اسی آیت کے اِلَّا اَنْ تَتَّقُوْا مِنْھُمْ تُقٰۃً کے جملے سے قائم ہوئی ہے۔ تُقٰۃً اور تقیہ کی لفظیں چاہے ذرا الگ الگ ہوں مگر ان کا مادّہ ایک ہی ہے اور وہ وہی ہے جس سے تقوے کی لفظ ماخوذ ہے۔ بلکہ سابق زمانہ کے بعض قاریوں نے جن کے اقوال کتبِ جمہور میں وقعت کی نگاہ سے

دیکھے جاتے ہیں۔ تُقٰۃً کی لفظ کو تقیۃً پڑھا ہے۔ یعنی ان کے نزدیک آیت یوں ہے۔ اِلَّا اَنْ تَتَقُوْا مِنْھُمْ تقیۃً۔ اس کا ذکر علامہ بیضاوی وغیرہ مفسّرین نے اپنے تفاسیر میں بھی کیا ہے۔

بہر حال وہ لفظ تُقٰۃً ہو یا تَقِیۃً معنی دونوں کے ایک ہیں یعنی بچاؤ کا سامان کرنا۔ چنانچہ تقوے کو تقویٰ بھی اسی معنی سے کہتے ہیں کہ وہ عذاب آخرت یا غضب الٰہی سے بچاؤ کی فکر ہے۔

حکم الٰہی کی تشریح

وہ حکم خداوندی جو آیتِ قرآنی میں دیا گیا ہے، عام فہم انسانی کی سطح سے کچھ زیادہ دور نہیں ہے۔

قانونِ عام یہ ہے کہ ''اہلِ حق اہلِ باطل کو اپنا دوست نہ بنائیں'' مگر ایک ہوتی ہے دوستی اور معاونت جسمانی اور بشری اعتبار سے اور معاشرتی (سماجی) تعلقات اور نظام تمدّنی (Civic System) کے لحاظ سے جیسے بیماری یا کسی وقت مصیبت میں تیما داری یا کسی اور طرح کی غمگساری کرنا، بھوک میں سیر یا پیاس میں سیراب کرنا، گرتے ہوئے کو سنبھال لینا، شخصی خدمات اور ذاتی امور انجام دینا، یہ گناہ نہیں ہے بلکہ اسلام میں متفرق مقامات پر ایسے حقوق انسانی کا پتہ دیا گیا ہے جو مذہب وملّت کی تفریق سے علحدہ ہیں۔ اس طرح کے خدمات بلا معاوضہ بھی انجام دیئے جاسکتے ہیں اور بہ معاوضہ بھی اور اس طرح دوستی اور معاشرتی تعلقات قائم کرنے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ نہ مذکورہ آیت قرآنی کا تعلق ان تعلقات وروابط کے ساتھ ہیں۔

دوسری چیز یہ ہے کہ ہم اس باطل کی پارٹی میں شامل ہوں اور ان کے غلط مقاصد میں ان کے ساتھ اتحادِ عمل کریں اور وہ باتیں کہیں یا کریں جن کے لئے ان کے باطل پرستانہ جذبات متقاضی ہیں۔ یہ وہ اتحادِ عمل، معاونت اور دوستی ہے جسے قرآن کریم نے منع کیا ہے۔ اب جبکہ یہ صورت ہے تو استثناء جو آیا کہ اِلَّا اَنْ تَتَقُوْا مِنْھُمْ تُقٰۃً ''مگر یہ کہ ان سے بچاؤ کرنا ہو''

تو ظاہر ہے کہ استثناء کا مفاد عموماً اپنے مابعد کے حکم کو ماقبل سے الگ کرنا ہوتا ہے۔ اگر ماقبل استثناء ثبوت ہے تو استثناء کے بعد نفی ہوگی اور اگر قبل میں نفی ہے تو اس کے بعد ثبوت ہوگا۔ لہٰذا جب کہ لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکٰفِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ کے بعد استثناء وارد ہوا، تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ جو چیز الا کے ذکر سے پہلے ممنوع قرار دی گئی تھی اسی کو الّا کے بعد والی صورت میں جائز قرار دیا گیا ہے۔

اب یہی وہ منزل ہے جہاں یہ بحث پیدا ہوتی ہے کہ اس صورت میں ضمیر کے خلاف اظہار لازم ہوگا اور اس کا نام جھوٹ ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جھوٹ بعض اوقات ضروری، مستحسن یا کم از کم جائز ہوتا ہے۔

فرقہ وارانہ اختلاف کا سبب

ظاہر ہے کہ قرآن مسلمانوں کے کسی ایک فرقہ کی کتاب نہیں ہے۔ پھر آخر اس بحث کو مسلمانوں کے درمیان فرقہ وارانہ حیثیت کیوں حاصل ہوگئی۔ بات یہ ہے کہ مسلمانوں میں ایک فرقہ جو اکثریت رکھتا ہے، اسے شروع سے بااقتدار رہنے کے مواقع حاصل ہوئے لہٰذا اس کے لئے اس قرآنی آیت کے مطابق اپنے بچاؤ کی فکر کا کوئی سوال نہیں تھا۔ اس کے برخلاف دوسرا فرقہ جو اقلیّت میں تھا، اس کو خطرے درپیش ہوتے تھے اور اسے اپنے بچاؤ کے سامان کی ضرورت ہوتی تھی، لہٰذا ان کے لئے اس قرآنی آیت کی توضیح وتفصیل اپنے نظام زندگی کی تشکیل کے لئے ضروری ولازمی تھی۔ اس طرح وہ اکثر سوادِ اعظم کی ان چیرہ دستیوں کے منصوبہ کی شکست کا باعث ہوجاتے تھے جن کے ماتحت وہ ان کی قومی زندگی کا مکمل استیصال کردینا چاہتے تھے۔ چونکہ اکثریت کے منصوبوں کے شکست کی ذمہ داری اس حکم تقیّہ پر تھی لہٰذا فطری طور پر انہیں اس حکم سے بنائے مخاصمت پیدا ہوگئی اور انھوں نے تقیہ پر عمل کو اقلیت کے لئے سرمایۂ طعن وتشنیع بنالیا اور مناظرہ کے محل پر وہ الزام عائد کرنے لگے کہ شیعوں کے یہاں تو جھوٹ بولنا جائز ہے۔ جب کہ تفسیر قرآن یا فقہ وکلام کے تصانیف میں جہاں سنجیدگی کا محل ہوتا تھا، تقیّہ کی مشروعیت ہی

نہیں بلکہ بعض اوقات وجوب کی تصریح بھی کردی جاتی رہی جو کسی ایک فرقہ سے مخصوص نہیں ہے بلکہ علمائے اہلسنت بھی اس سے متفق ہیں اور درحقیقت نص قرآنی کے بعد مسلمانوں کے درمیان اس مسئلہ میں کسی اختلاف وافتراق کا وجود ہونا ہی نہیں چاہئے تھا۔

حکم تقیّہ کی بنیاد

خطرہ سے بچنے کے لئے بعض اوقات وہ باتیں جائز ہوسکتی ہیں جو بغیر اس کے جائز نہیں۔

اس حکم کی سب سے بڑی بنیاد اس پر ہے کہ انسانی جان اور اس دنیاوی زندگی کی کوئی قدر و قیمت ہے یا نہیں۔ اگر انسانی جان کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے اور یہ دنیاوی زندگی بالکل بے کار چیز ہے تو حفاظت جان کی خاطر تقیّہ کا حکم درست نہ ہوگا، لیکن اس صورت میں پھر خودکشی کو کوئی جرم یا گناہ کی حیثیت نہ ہونا چاہئے، کیونکہ ایک بے کار شئے کا باقی رکھنا اور تلف کردینا یکساں حیثیت رکھتا ہے، لیکن خودکشی باجماع مسلمین ایک گناہ اور باتفاق عقلاء ایک جرم کی حیثیت یقیناً رکھتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جان کی قدر و قیمت یقینی ہے۔ پھر جب ایسا ہے تو اس کی حفاظت اور عدم حفاظت کے لئے قواعد و ضوابط ہونا چاہئیں کوئی اہم موقع ایسا ہونا چاہئے جہاں جان کا دینا لازم ہو اور بعض مواقع ایسے ہونا چاہئیں جہاں جان کا بچانا لازم یا کم از کم جائز ہو۔

شریعت اسلام میں وہ وقت جہاں جان کے دینے پر تیار ہونا چاہئے، موقع جہاد اور وہ وقت جہاں جان کا بچانا لازم یا جائز ہو محل تقیّہ ہے۔

حسن اور قبح کی بحث

کہا جاتا ہے کہ جھوٹ ایسی بری چیز ہے کہ کبھی جائز نہیں ہوسکتی اور تقیہ ایک قسم کا جھوٹ ہے، لہٰذا وہ ہرگز جائز نہیں قرار پاسکتا۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس بحث کا اصلی سرچشمہ ''سچ اور جھوٹ'' کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ اس کی اصل بنیاد افعال انسانی میں حسن اور قبح کے معیار سے متعلق ہے جس سے اس جماعت کو تو کوئی غرض نہ ہونا چاہئے جو حسن و قبح عقلی کی قائل نہیں ہے۔ ان کے نزدیک حسن اور قبح صرف حکم شریعت پر منحصر ہے۔ اس لیے اگر کسی وقت میں شریعت کی طرف سے سچ کی ممانعت ہوجائے اور جھوٹ کی اجازت ہو تو انہیں اس پر انگشت نما ہونے کا کوئی موقع نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک سچ میں حکم شریعت سے قطع نظر کوئی اچھائی اور جھوٹ میں ممانعت شرعی سے قطع نظر کوئی برائی ہی متصوّر نہیں۔ لیکن ہم کہ جو حسن و قبح عقلی کے قائل ہیں، ہمیں خود اپنی جگہ اس پر ذرا سنجیدگی کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

افعال انسانی کے مراتب اور حسن و قبح کی نوعیتیں

یاد رکھنا چاہئے کہ افعال انسانی میں ایک تو ذات فعل ہوتی ہے اور ایک وہ عنوانات ہوتے ہیں جو ان پر مرتب ہوتے ہیں۔ پھر عناوین بھی کچھ عناوینِ اوّلیہ ہوتے ہیں اور کچھ عناوین ثانویہ جو ان پر مرتب ہیں۔ مثلاً ضرب ایک کام ہے۔ اس میں ذاتِ فعل کیا ہے؟ ہاتھ کی جنبش جو مارنے کے وقت ہوتی ہے۔ یہ جنبش بہرصورت ذاتی طور پر ''مار'' نہیں ہے۔ فرض کیجئے کہ اس قسم کی حرکت ہاتھ کو ہوتی مگر مقابل میں کوئی جسم نہ ہوتا جس پر مار پڑے۔ اس صورت میں حرکت ویسی ہی متحقق ہے جو ضرب میں ہوتی ہے مگر وہ ضرب نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ ضرب ذاتِ فعل نہیں ہے، ایک عنوان ہے جو خاص صورتوں میں اس حرکت پر منطبق ہوتا ہے۔ ایسے ہی دیگر افعال۔ حقیقتاً افعال باعتبار ذات صرف چار (۴) ہیں جنھیں حکماء نے ''اکوان اربعہ'' کہا ہے یعنی حرکت، سکون، اجتماع اور افتراق۔

ان ہی چاروں میں سے ہر ایک کچھ مقاز مات اور کچھ اضافات کے ساتھ انواع و اقسام کے افعال کے عناوین سے معنون ہوتا ہے۔ جیسے قیام، قعود، ضرب، اکل، شرب، مشی وغیرہ وغیرہ یہ افعال کے عناوین اولیہ ہوتے ہیں۔ پھر ان عناوین پر

عناوین ثانویہ مرتب ہوتے ہیں۔ مثلاً ضرب۔ اس پر ایک دوسرا عنوان مرتب ہوتا ہے اور وہ ہے ظلم، یہ عنوان لازم عنوان اول نہیں ہے۔ کیونکہ ضرب بقصد اصلاح یا بصورت علاج وغیرہ بھی ہوسکتی ہے۔ اس صورت میں وہ ظلم کا مصداق نہ ہوگی بلکہ احسان میں داخل ہوگی لیکن اگر کسی یتیم اور دوسرے بے گناہ کو ایذا رسانی کے لئے مارے تو وہ مارنا ظلم ہوگا۔ معلوم ہوا کہ یہ عنوان ثانوی ہے جو بعض صورتوں میں عنوان اول یعنی ضرب پر منطبق ہوتا ہے۔ اسی طرح کبھی اس دوسرے عنوان کے ساتھ ساتھ اور کبھی اس عنوان کے واسطہ سے دوسرے عناوین منطبق ہوتے ہیں۔ مثلاً گناہ اور معصیت وغیرہ اس بنا پر کہ خالق اس سے ناراض ہوتا ہے اور اس نے ممانعت فرمائی ہے۔ ہم جہاں تک غور کرتے ہیں وہ کہ جو ذاتی حیثیت سے حسن یا قبح کے ساتھ متصف ہیں، اس طرح کہ ان سے حسن یا قبح کسی وقت اور کسی حال میں جدا ہی نہیں ہوسکتا۔ وہ زیادہ تر ثانوی اور ثالثی عناوین ہیں جیسے احسان وظلم، طاعت ومعصیت اور نیکی وگناہ۔ یعنی احسان، اطاعتِ الٰہی اور نیکی بہرحال مستحسن ہی ہیں اور ان میں استثناء کی کوئی گنجائش نہیں۔ نہ کوئی قید عائد کی جاسکتی ہے کہ اس حالت میں احسان اچھا ہے اور اس حالت میں برا۔ طاعت الٰہی اس صورت میں اچھی ہے اور اس صورت میں نہیں۔ یہ تفرقہ ناممکن ہے کیونکہ احسان طاعت الٰہی اور نیکی کے تو مفہوم میں اچھائی داخل ہے۔ لہٰذا یہ صفت ان سے جدا کیونکر ہوسکتی ہے۔ اسی طرح ان کے مقابل عناوین یعنی ظلم، معصیت الٰہی، اور گناہ یہ کسی حال میں مستحسن نہیں ہوسکتے۔ ان کے مفہوم کے اندر قبح داخل ہے اور وہ کبھی حسن سے تبدیل نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ان کے قبح میں استثناء یا قید کی گنجائش نہیں۔ اس کے بالمقابل پہلی چیز یعنی ذاتِ فعل کبھی بھی حسن یا قبح سے متصف نہیں ہے۔

کوئی حرکت اور کوئی سکون ایسا نہیں جس کے تصوّر کے ساتھ ہی ہم اسے مستحسن یا غیر مستحسن سمجھ سکیں۔ لیکن وہ درمیانی درجہ یعنی عناوین اوّلیہ ان کی حیثیت یہ ہے کہ وہ بعض خصوصیات کے ساتھ مستحسن ہوجاتے ہیں اور بعض خصوصیات کے ساتھ غیر مستحسن، یعنی ان میں حسن اور قبح دونوں کی صلاحیت ہوتی ہے۔ مثلاً ضرب یعنی مارنا، یہ جب بعنوانِ ظلم ہو، تو قبیح ہوگا، اور جب بعنوانِ تادیب وغیرہ ہو تو مستحسن ہوگا۔ اب دیکھئے کہ صدق اور کذب، یہ ان تینوں درجوں میں سے کس درجہ کی چیز ہے۔ یہ ذات فعل تو نہیں ہے کیونکہ ذات فعل زبان کی حرکت ہے۔ وہ حرکت جب بصورتِ کلام ہو اور کلام بھی از قسمِ خبر تو اس میں صدق اور کذب کے عناوین سے اتّصاف ہوتا ہے۔ پھر یہ صدق اور کذب کچھ دوسرے عناوین سے متصف ہوتا ہے جیسے اصلاح یا افساد۔ اب جبکہ صدق اور کذب کی حیثیت درمیانی درجہ کے عناوین کی ہے اور ان پر عناوین ثانویہ ایسے منطبق ہونے کا امکان ہے جس میں حسن اور قبح ذاتی ہوا کرتا ہے جیسے اصلاح۔ یہ ایک ایسا عنوان ہے جس میں سوائے حسن کے قبح کا تصوّر ہی نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح فساد جس میں سوائے قبح کے حسن متصوّر ہی نہیں ہے، تو اب صدق اور کذب کو یا تو ایسا ماننا پڑے گا کہ قطع نظر ان عناوین کے جو ان پر مرتب ہیں، ان میں کوئی پہلو حسن یا قبح کا ہو ہی نہ اور یا زیادہ سے زیادہ ایسا مانا جا سکتا ہے اور یہی درست بھی ہے کہ صدق میں بجائے خود تقاضا حسن کا ہے، مگر اس وقت تک کہ جب تک عنوانِ افساد اس پر منطبق نہ ہو اور کذب میں تقاضا قبح کا ہے مگر اس وقت تک کہ جب تک عنوانِ اصلاح اس پر منطبق نہ ہو لیکن اگر صدق میں افساد ہو اور کذب میں اصلاح تو پھر حسن اور قبح کا حکم بالعکس ہوجائے گا۔ اسے علمی الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ صدق اور کذب میں ذاتاً حسن اور قبح ہے تو مگر بحد مقتضی ہے، علت تامہ کے طور پر نہیں ہے۔ لہٰذا اس تقاضائے قبح کے ساتھ جب وہ عنوان صادق آجاتا ہے جو علّت تامہ حسن کی ہے تو اس قبح کا زائل ہوجانا لازمی ہے اور اسی طرح جب تقاضائے حسن کے ساتھ وہ عنوان صادق آجائے گا جو علّت تامہ قبح کی ہے تو اس حسن کا زائل ہوجانا لازمی ہوگا۔ اسی لئے مصلح الدین سعدی شیرازی نے بھی کہا ہے ''دروغ مصلحت

آمیزہ از راستی فتنہ انگیز'' اور اس کے بعد حکم ''تقیّہ'' میں عقلی طور پر کوئی دشواری باقی نہیں رہتی۔

حقیقت اور اس کے اظہار و اخفاء کے مواقع

فعل اور اس کی اشاعت۔ حکم اور اس کا اجراء۔ حقیقت اور اس کا اظہار، یہ مختلف منزلیں ہیں جن میں سے ہر ایک میں خیر و صلاح کا مدّنظر رکھنا آمر حکیم اور فاعل حکیم کے لئے ضروری ہے اور وہ صلاح کلّی جس پر کسی حکم کی فعلیت کا انحصار ہے، ان تمام پہلوؤں کو مدّنظر رکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ حالات و واقعات اور خصوصیات کے لحاظ سے مصالح و حِکَم کی تبدیلی احکام شرعیہ میں نسخ اور احکام تکوینیہ میں بدا کے نام سے ایک مستقل حقیقت ہے جس پر بحث علمِ کلام کا ایک مستقل باب ہے جس طرح رفتار کے لئے قدم اور ترقی کے لئے زینے ناگزیر ہیں۔ اس میں یہ معلوم ہے کہ شروع ہی سے اصل مصلحت کا تعلق اس آخری قدم سے ہے جس کے ساتھ منزل تک پہنچنا ہوتا ہے مگر پہلے لحہ میں اس منزل پر قدم پہنچانے کا حکم کسی طرح درست نہیں ہے بلکہ بہت ممکن ہے کہ امکان و استطاعت سے زیادہ قدم آگے بڑھانے اور ایک دم سے منزل تک پہنچنے کی کوشش اس طرح منھ کے بھَل گرا دے کہ ہمیشہ کے لئے منزل تک پہنچنے سے محرومی ہی ہو جائے۔

نظامِ تعلیم میں اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ اصل شئے جس سے نفع و مصلحت کا تعلق ہے وہ تعلیم کا ایک بلند نقطہ ہے جہاں تک پہنچانا اصل میں مدّنظر ہے۔ مگر بچہ کو پہلے دن سے اس تعلیم سے روشناس بنانے کی کوشش سعی لا حاصل اور نقش بر آب ہوگی اور بسا اوقات طالب علم کی اتنی بددلی کا باعث ہوگی کہ وہ ہمیشہ کے لئے تعلیم ہی سے متنفّر ہو جائے۔ اس لیے اس کی سطح دماغی کی مناسبت سے آگے بڑھانا ہی مناسب و ضروری ہے۔ کیا شبہ کہ وہ حقیقتیں جو نصاب تعلیم کی آخری منزل میں بتائی جائیں گی حقیقت ہی ہیں مگر ان حقیقتوں کے سمجھنے کی ابھی اس کے دماغ میں صلاحیت نہیں لہٰذا ابھی اس سے ان حقیقتوں کا پردہ میں رکھنا ہی بہتر و انسب ہے۔ یہی ہدایت اور تلقین معارف کی صورت ہے۔

افرادِ مخاطبین کی سطح دماغی اکثر ایسی ابتدائی منزل میں ہوتی ہے کہ وہ بلند حقیقتوں کے تحمل کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس لئے ابتداءً ان کے سامنے سیدھی سادی باتیں رکھ دی جاتی ہیں جنھیں وہ بآسانی قبول کر لیں۔ اس حالت میں بھی ان بلند تر حقیقتوں کے حقیقت ہونے میں شک نہیں مگر ان کا بتانا اور سمجھانا اکثر حالات میں مناسب نہیں ہوتا۔ اسے بلا شبہ ''اخفائے حقیقت'' کہا جا سکتا ہے مگر یہ اخفاء عناد حقیقت کی بنا پر نہیں بلکہ مفاد حقیقت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ یہی حقیقت ناحق کوشی نہیں بلکہ حقیقت پروری ہوتی ہے۔ انبیاء و مرسلین کے تعلیمات کا ارتقاء اسی محور پر گردش کرتا ہے۔

یاد رکھنا چاہئے کہ اصولِ تعلیم از آدم تا خاتم ایک ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ وہ غیبی حقیقتیں جو حضرت محمد مصطفیؐ کی زبانی دنیا تک پہنچائی گئیں، اس وقت بھی حقیقت ہی تھیں کہ جب آدم، نوح، ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ مبعوث ہوئے تھے، مگر عام انسانی سطح اس وقت اتنی بلند نہ تھی کہ اسے ان تفصیلی حقائق سے آگاہ کیا جاتا۔ اس لئے اس وقت اجمالی طور پر آخرت اور جزا و سزا کی اطلاع دے دی گئی مگر جس تفصیل، تجزیہ اور تحلیل کے ساتھ ان باتوں کا ذکر قرآن مجید اور احادیث پیغمبر اسلام میں آیا ہے، اس کا ذکر گزشتہ کتب اور انبیاء کے بیانات میں نظر نہیں آتا۔

یونہی احکام عبادات و معاملات ہیں۔ یقیناً روزہ میں جو خوبیاں ہیں، وہ ہمیشہ سے تھیں مگر افرادِ خلائق کی نفسیاتی کیفیت اس لائق نہ تھی کہ اس پر یہ بار ڈالا جاتا۔ جب خالقِ حکیم کی نگاہ میں خلقِ خدا کی سطح نفسانی اس کے لائق ہوئی تو اس پر یہ فریضہ عائد کیا گیا۔ اسی طرح مثلاً شراب پینے کی مضرتیں۔ یہ اس عمل کے ساتھ ہمیشہ ہی سے وابستہ ہیں۔ مگر شروع میں جامعۂ مذہب کے افراد اس صلاحیت کے درجہ تک نہ پہنچے تھے کہ ان کے سامنے اس حکم کو لایا جا سکے لہٰذا اس ممانعت کا اجراء نہیں ہوا۔

شرائع کا یکے بعد دیگرے تبدیل ہونا اور ایک ہی شریعت میں تدریجی طور پر احکام کا آنا جو تمام عالم اسلامی میں متفقہ حیثیت سے تسلیم شدہ ہے، اسی حقیقت کا آئینہ بردار ہے۔

اب غور کیجئے کہ روزہ کی فرضیت کے قبل روزہ کی منفعت و ضرورت پردہ میں رکھی گئی یا نہیں، تحریم شراب کے پہلے شراب کی مضرت پردہ میں رکھی گئی یا نہیں۔ اس کے بعد کیسے سمجھا جا سکتا ہے کہ اخفائے حقیقت مطلق طور پر غیر مستحسن یا ناروا ہے۔

اسی سے اظہارِ واقعہ بصورتِ خبر کو بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ کسی بات کا زبان پر لانا، اس میں صرف اس بات کا حق ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ یہ دیکھنا ضروری ہوگا کہ اس حق کے زبان پر لانے کے نتائج کیا ہوں گے اور ان نتائج کے وقوع میں منفعت ہے یا مضرّت۔ اگر وہ نتائج بلند مقاصد کے لئے صلاح و منفعت کے حامل ہیں تو اس حقیقت کا زبان پر لانا درست ہوگا اور اگر وہ نتائج بحالات موجودہ مضرّتوں کے حامل ہیں تو ایسے ہنگام میں حقیقت کا اظہار بسا اوقات بدترین جرم قرار پائے گا۔

یہ مضرّتیں شخصی بھی ہو سکتی ہیں اور نوعی بھی۔ نیز کبھی شخصی اور نوعی مفاد میں تصادم پیدا ہو جائے گا تو وہاں دونوں کی اہمیت کے توازن سے کوئی حکم لگایا جا سکے گا۔ یہی وجہ ہے جس کی بناء پر علماء نے کہا ہے کہ تقیّہ کا کوئی ایک حکم نہیں ہے بلکہ کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی مستحب، کبھی مباح، کبھی مکروہ اور کبھی حرام۔

ممکن ہے کوئی یہ کہے کہ بے شک حقیقت کا اظہار بعض اوقات نامناسب ہو سکتا ہے مگر یہ ایک منفی عمل ہے، اس کے لئے خلاف واقعہ اظہار کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ جھوٹ ہوگا۔ جھوٹ کبھی جائز نہیں ہو سکتا۔

اس کے جواب میں میں یہ کہوں گا کہ جس غرض سے حقیقت کا اخفاء مناسب ہوا ہے، وہ غرض جب منفی صورت سے پوری ہو جائے، تو پھر ہم بھی خلاف واقعہ اظہار کو جائز نہ سمجھیں گے، لیکن اگر وہ غرض بغیر ایجابی پہلو کے پوری ہی نہ ہو تب؟

اس کے علاوہ عدم اظہار بھی اکثر اوقات کسی نہ کسی حیثیت سے اظہار خلاف واقعہ میں داخل ہو ہی جاتا ہے۔

اس کے لئے سنت کی قسموں کا یاد دلا دینا کافی ہے۔ تمام علمائے اسلام کے نزدیک متفقہ طور پر سنتِ رسولؐ کی تین قسمیں ہیں: قول، فعل، تقریر۔ کوئی بات پیغمبرؐ خدا نے زبان سے ارشاد فرمائی، یہ ہوا قول۔ کوئی امر عمل میں لا کر دکھایا، یہ ہوا فعل۔ کسی عمل کو دیکھ کر سکوت اختیار فرمایا، یہ ہے تقریر۔ اب فرض کیجئے وہ وقت کہ جب اظہار واقعہ مناسب نہیں ہے یا اس کا محل نہیں ہے اور اس صورت میں پیغمبرؐ خدا نے کسی کو اس عمل کو انجام دیتے دیکھا جسے حقیقتاً اسے عمل میں نہ لانا چاہئے۔ اب اسے دیکھ کر رسولؐ تائید بھی نہ فرمائیں تو کم از کم سکوت فرمائیں گے۔ (جبکہ مفروضہ یہ ہے کہ اظہار مناسب نہیں ہے) مگر یہ سکوت بھی سنت کی تیسری قسم میں داخل ہو کر دلیل جواز بن جائے گا اور اس طرح تقریری حیثیت سے یہ عدم اظہار مخالفت اظہار موافقت لازماً قرار پا جائے گا۔ پھر اب عدم اعلان صرف منفی دائرہ میں کہاں منحصر رہا۔ اس کے خلاف کسی نہ کسی حد تک تو عمل ہو ہی گیا۔ ایسا ہی اکثر ان مواقع پر سمجھنا چاہئے جہاں حقیقت کا اظہار مناسب نہ ہو۔

عقل عمومی کا فیصلہ اور تمدّن حاضر کا تقاضا

آج کل کی متمدّن دنیا میں بھی خطروں کے موقع پر افراد اور جرائد پر یہ پابندیاں عائد ہوتی رہتی ہیں کہ وہ مفاد ملکی کے خلاف کوئی بات نہ کہیں اور نہ لکھیں۔ ظاہر ہے کہ دلوں پر قابو پانا کسی حکومت کا کام نہیں ہے۔ یہ امر کہ تمہارے دل و دماغ میں کوئی خیال نہ پیدا ہو جو مصالح ملک کے خلاف ہو۔ تمہارے دل کی گہرائیوں میں کوئی ایسا اعتقاد نہ ہو جو سیاست وقت کے خلاف ہو، اس کا مطالبہ اور اس پر محاسبہ دنیا کی کوئی قوت نہیں کر سکتی۔ اس لیے اس پابندی کا مطلب صرف یہ ہے کہ تمہارے دل میں چاہے جو ہو مگر تم کوئی بات ایسی نہ کہو اور نہ کرو جو ملک کے مفاد کے خلاف ہو۔ اس باب میں اگر سچّائی کی قدر و قیمت سمجھی جائے تو

جب اس قسم کا کوئی مقدمہ چلے تو ملزم کی طرف سے یہ صفائی قابل قبول ہونا چاہئے کہ ہم نے جو کہا ہے، ہم سمجھتے ہیں ویسا ہی (ہے) اور ہم نے جو کہا ہے وہ سچ کہا ہے مگر سب کو معلوم ہے کہ یہ صفائی کسی بھی تمدّن وتہذیب کے علمبردار ماحول میں قابل قبول نہیں ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم سے بتقاضائے تمدّن مطالبہ یہی ہے کہ تم سمجھتے چاہے جو کچھ ہو لیکن جب تک تم اس نظامِ حکومت کے ماتحت رہتے ہو اور اس جامعہ کی فرد ہو اس وقت تک تم کہو اور کرو نہیں کوئی ایسی بات جو اس ملک یا حکومت کے حق میں مضر ہو۔ پھر اس کے ساتھ اگر یہ بھی بڑھا لیا جائے کہ جو خود تمہارے جان و مال یا آبرو کی حیثیت سے خود تمہارے لئے مضر ہو۔ تو اصولاً اس میں کیا خرابی واقع ہوسکتی ہے۔

بس یہی فیصلہ جو عقل عمومی کے ماتحت تمام متمدّن دنیا کا ہے، اسی کو مناسب حدود میں اسلام نے قانونِ تقیّہ کے تحت میں منضبط کیا ہے اور اس نے وہ حدود بتائے ہیں، جن کے مطابق نظام اجتماعی کے اس مطالبہ کا احترام کیا جاسکے اور وہ درجے بھی کہ جہاں ایک بندۂ خدا کا فرض ہوجاتا ہے کہ وہ نظام اجتماعی کی اصلاح کے لئے طاقت واقتدار اور رائے عامہ کے اس مطالبہ کو ٹھکرادے اور وہ کہنے اور کرنے کے لئے تیار ہوجائے جو اس کے ضمیر کا واقعی فیصلہ ہے یہی وہ منزل ہے جہاں تقیّہ حرام ہے اور جس کی بہترین مثال حسینؑ بن علیؑ نے کربلا کے میدان میں پیش فرمائی۔

خوف اور اس کے اقسام واحکام

چونکہ تقیّہ کا موضوع خوف ہے مال کا خوف، جان کا خوف، اپنے عزّت وناموس کا خوف۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ افشائے راز سے اس مقصد کو نقصان پہنچنے کا خوف جس کی حفاظت اپنا اہم نصب العین ہے۔ اس لئے اس کے خلاف کبھی ایسی آیتیں قرآن کی پیش کی جاتی ہیں، جن کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک مسلمان کو کبھی خوف دامنگیر ہی نہیں ہونا چاہئے جیسے ”اَلاَ اِنَّ اَوْلِیَائَ اللّٰہِ لاَ خَوْفٌ عَلَیْہِمْ وَلاَ ہُمْ یَحْزَنُوْنَ“ ”دوستدارانِ خدا پر نہ کبھی خوف طاری ہوتا ہے اور نہ حزن وملال۔“ مگر ان آیات پر غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دو قسم کی آیتیں ہیں۔ ایک وہ کہ جن میں خوف اور حزن سے مراد آخرت کا خوف وحزن ہے، اس کا دار دنیا کے خوف وحزن سے کوئی تعلق نہیں ہے اور دوسری قسم ان آیتوں کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خوفِ خلائق سے حکم خالق کی مخالفت درست نہیں ہے جیسے ”فَلاَ تَخَافُوْہُمْ وَخَافُوْنِ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ“۔

(آل عمران: ۱۷۴)

”ان سے نہ ڈرو۔ مجھ سے ڈرو اگر تم ایمان رکھتے ہو۔“

”اَتَخْشَوْنَہُمْ فَاللّٰہُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَوْہُ۔“ (توبہ: ۱۳)

”تم انسانوں سے ڈرتے ہو۔ اللہ زیادہ اس کا مستحق ہے کہ اس سے ڈرا جائے“۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غیر اللہ سے اندیشۂ ضرر پیدا ہی نہیں ہوتا۔ یہ اندیشہ تو اسباب دنیویہ سے متعلق ہے اگر کوئی زبردست حاکم ہے جو ضرر رسانی پر تلا ہوا ہے اور ہمارے پاس مدافعت کے اسباب نہیں ہیں، تو اس سے ضرر پہنچنے کا احتمال یا گمان ضرور پیدا ہوگا۔ اسی احتمال یا گمان کا نام خوف ہے۔ مگر اس خوف سے متاثر ہو کر انسان کو وہ طرز عمل نہیں اختیار کرنا چاہئے جو حکم الٰہی کے خلاف ہو۔ یہی وہ ہے جس کی ان آیتوں میں ممانعت کی گئی ہے۔ اب جب اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ صاحبان ایمان کو اندیشۂ ضرر پیدا ہی نہیں ہوتا تو اگر اس اندیشۂ ضرر کی وجہ سے خود خالقِ کریم کی طرف سے انسان کے لئے کوئی حکم الزامی یا رعایتی ثابت ہوجائے تو اس پر کاربند ہونا مذکورۂ بالا آیات کے خلاف کہاں قرار پاسکتا ہے۔

ہم جب احکام شرعیہ پر نظر ڈالتے ہیں تو بہت سے احکام کا موضوع خوف ہی ہے۔ مثلاً جب خوف ضرر ہو تو وضو کے بجائے تیمم کرنا ہوگا۔ خوف ضرر ہو تو روزہ ماہِ صیام میں نہ رکھا جائے بلکہ دوسرے زمانہ میں قضا کرلی جائے۔ خوف ضرر کے ساتھ سفر کیا جائے تو اس سفر میں قصر صلوٰۃ نہ ہوگا بلکہ نماز پوری

پڑھی جائے گی۔ جنگ میں نماز کی ایک خاص صورت ہے جس کا نام ہی ہے صلوٰۃ خوف۔

اگر خوف کی کیفیت کا ذہن میں پیدا ہونا ہی شان ایمان کے خلاف ہوتا تو یہ احکام بے کار ہوجاتے اور ان کا موضوع ہی متحقق نہ ہوتا۔ خاص طور پر یہ آیت قابلِ ملاحظہ ہے جس میں اہل ایمان کے امتحانات کا ذکر ہے:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْئٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْاَمْوَالِ وَالْاَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ۔ (بقرہ:۵۵)

''ہم ضرور تمہارا امتحان لیں گے کسی نہ کسی چیز کے ساتھ خوف، بھوک، اور نقصان اموال وثمرات۔'' اس میں سب سے پہلی چیز جسے ذریعۂ امتحان بتایا گیا ہے وہ خوف ہے۔ اس کے بعد یہ کہنا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے کہ خوف کا پیدا ہونا شان ایمان کے خلاف ہے۔

اب نظام شریعت میں نظر کیجئے، تو آپ کے سامنے مختلف مثالیں اس کی آئیں گی کہ شریعت نے ہماری جان ومال کے مفاد کو مدّنظر رکھتے ہوئے اپنے احکام میں تبدیلی پیدا کردی۔ نماز کے لئے اصل حکم وضو کا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ صلاحِ کلّی نماز کو باوضوادا کرنے میں ہے لیکن اگر نقصان کا اندیشہ ہو، خواہ مرض کے پیدا ہونے کا یا مرض میں طول ہوجانے کا یا علاج کے دشوار ہوجانے کا تو شارع مقدس کی جانب سے حکم میں تبدیلی ہوجاتی ہے۔ اب وضو کے بجائے تیمم کا حکم ہوجاتا ہے۔ اگر شانِ عبودیت ہر حال میں یہ ہوتی کہ اپنے مفاد جسمانی سے قطع نظر کی جائے تو معیارِ کمالِ عبادت یہ ہوتا کہ چاہے مرجاؤ مگر نماز باوضو ادا کرو۔ معلوم ہوتا ہے، خالق کا منشاء یہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی جہالت سے کام لے کر اس طرح ذوقِ عبودیت کو پورا کرنا چاہے تو اس کی نماز باطل ہوگی اور وہ وضو صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح روزہ کا حکم اور قصر نماز کا حکم وغیرہ وغیرہ

آخر یہ سب ہماری ضرورتوں، ہماری جسمانی تکلیفوں، ہماری صحت ہی کی حفاظت کے لیے ہے۔ پھر خوف مرض سے جان جانے کا ہی نہیں بلکہ اس سے کم درجہ کا اندیشہ ہو تو حکم میں تبدیلی ہوجائے اور اس پر کوئی اعتراض نہ کیا جائے لیکن اگر کسی ظالم کے ہاتھ سے جان جانے کا اندیشہ ہو اور اس اندیشہ کی وجہ سے حکمِ شریعت میں تبدیلی ہوجائے تو یہ شانِ اطاعت و عبودیت کے خلاف سمجھ لیا جائے اور قابلِ اعتراض چیز بن جائے؟ یہ منطق ہرگز قابلِ قبول نہیں ہوسکتی۔

جب خالق ہمارے جسم و جان کا خالق ہی نہیں بلکہ رب بھی ہے، یعنی اسبابِ بقا کا فراہم کرنے والا، تو اگر وہ اپنی شانِ ربوبیت سے ہماری بقائے زندگی کے لئے کوئی مراعات کرے تو اس مراعات پر عمل کرنا شانِ عبودیت کے خلاف کیونکر ہوگا۔

یاد رکھنا چاہیے کہ جس طرح نماز اس کی ہے، روزہ اس کا ہے، اسی طرح ہماری جان بھی حقیقۃً اسی کی ہے اور اسی نے اس کا تحفظ فرض قرار دیا ہے۔ لہٰذا خوفِ جان سے کسی عبادت کے ترک کرنے یا صحیح صورت کے خلاف عمل میں لانے کو یوں کیوں تصوّر کیا جائے کہ ہم نے خدا کے حکم کے مقابلہ میں اپنی جان کو ترجیح دی بلکہ اسے یوں سمجھئے کہ ہم خالق کے ایک حکم کی تعمیل کے لیے جو اہم ہے یعنی حفاظت جان، اس کے دوسرے حکم کی تعمیل سے قاصر رہے۔

تقیّہ یا جھوٹ

تقیہ کی تعبیر جھوٹ کے ساتھ ایک عام فیشن بن گیا ہے، جسے مناظرہ کے میدان میں اتنا زبان پر لایا گیا ہے کہ اب اکثر اوقات محاورہ میں یہ دونوں الفاظ بطور مترادف کے استعمال ہونے لگے ہیں۔

حقیقت امر یہ ہے کہ افراط وتفریط کے نقطوں کے درمیان جو اعتدال کا نقطہ ہے، وہی حقیقی طور پر حکیمانہ نقطۂ نگاہ ہوتا ہے مگر تعبیرات کی وسعت میں افراط یا تفریط کے نقطوں کو سامنے رکھتے ہوئے ایک ذرا سے الٹ پھیر کے ساتھ اس پر کسی ایسے نام کا اطلاق کردینا بہت آسان ہوتا ہے، جو انتہائی قابلِ مذمت ہو۔

مثلاً ان مذاہب کے معیارِ نگاہ سے، جو روحانیت کا کمال

اس میں سمجھتے ہیں کہ انسان شادی بیاہ نہ کرے، اسلام کے ترغیب ازدواج ہی نہیں بلکہ تعداد ازدواج کے حکم کو بآسانی ان لفظوں سے تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ اسلام نے عیاشی کی تعلیم دی ہے اور کوئی شک نہیں کہ یہ لفظ بہت بری ہے مگر اس بری لفظ کے ساتھ تعبیر کردینے سے وہ طرز عمل برا نہیں قرار پاسکتا جسے خاص ضوابط و قواعد کے ساتھ اسلام نے جاری کیا ہے۔ اسی طرح مطلق عدم تشدّد والے نظریہ کی جانب سے مخصوص حدود و شرائط کے ساتھ تلوار اٹھانے کی اجازت کو خوں ریزی کی تعلیم سے تعبیر کردینے میں کیا دشواری ہے اور کوئی شک نہیں کہ خوں ریزی بری چیز ہے مگر کیا اس سے اسلام کی اس تعلیم پر واقعی کوئی حرف آسکتا ہے؟ یا بہادری کے اس معیار پر جو تہوّر کی حد میں داخل ہوتا ہے، کسی مناسب موقع و محل پر روادارانہ طرز عمل یا صلح پسندی و امن پروری کو ''بزدلی'' کہہ دیا جاتا ہے اور بزدلی کے برے ہونے میں کوئی شک نہیں مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ صلح اپنی جگہ بری شئے ہے۔ اسی طرح سخاوت کو فضول خرچی میں، میانہ روی کو بخل میں، صاف گوئی کو بداخلاقی میں اور حکمت عملی کو مکاری میں داخل کردیا جانا بہت آسان ہے۔

بسا اوقات ان باتوں میں ایسا بال کا اتنا باریک فرق ہوتا ہے کہ اسے لفظوں میں سمجھانا بھی دشوار ہوتا ہے۔

نام یہ سب اتنے برے ہیں کہ ان کی برائی میں کسی شک و شبہہ کی گنجائش نہیں، نہ استثناء کی جرات ہوسکتی ہے۔ مثلاً کون کہے گا کہ عیاشی اچھی چیز ہے، خوں ریزی بہتر امر ہے، بزدلی قابلِ تعریف شئے ہے، فضول خرچی مناسب بات ہے، بخل ممدوح فعل ہے اور مکاری مستحسن عمل ہے۔ یقینا یہ سب باتیں بری اور بہت بری ہیں۔ پھر بھی ہم یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ وہ کام جو ان ناموں کے تحت میں بسا اوقات داخل کرلیے جاتے ہیں، اکثر حالات میں نہایت صحیح، مناسب اور قابل مدح و ستائش ہوتے ہیں، جن کو صرف بداندیشی یا غلط فہمی سے ان ناموں کے تحت میں داخل کردیا جاتا ہے مگر حقیقتہً وہ اس کے مستحق نہیں ہوتے۔

اسی طرح ''جھوٹ'' نام یقینا بہت برا ہے اور اس کی برائی ایسی ہے کہ اس میں کسی اچھائی کا تصوّر کرنا قطعاً مشکل بلکہ ناممکن سا ہے، مگر جس جس بات کو جھوٹ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے وہ بات بسا اوقات اپنی جگہ نہایت مناسب، بلکہ ضروری ہوتی ہے۔

اب اگر برائی جھوٹ میں لازم ذات محسوس ہوتی ہو، تو چاہے لفظوں میں فرق سمجھنا اور سمجھانا دشوار ہو مگر ماننا یہی پڑے گا کہ وہ صورتیں جو یقینا مناسب و مستحسن ہیں، جھوٹ سے ضرور خارج ہیں کیونکہ وہ مستحسن ہیں اور جھوٹ کلیتہً بری چیز ہے اور نہیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ جھوٹ کلیتہً برا نہیں ہے بلکہ اس میں دونوں صورتیں نکلتی ہیں۔ اچھائی بھی اور برائی بھی جیسا کہ مصلح الدین سعدی شیرازی نے کہا ہے ''دروغ مصلحت آمیز بہ از راستی فتنہ انگیز''۔

خواہ اس طرح کہ جھوٹ کو ایک جامہ زیب چیز مانا جائے جس میں ذاتاً نہ اچھائی ہے اور نہ برائی۔ بلکہ یہ دونوں باتیں قیود و خصوصیات سے پیدا ہوتی ہیں یا پھر یہ مانا جائے کہ جھوٹ میں بذات خود تقاضا تو برائی کا ہے لیکن کوئی اہم ضرورت و مصلحت اس کے تقاضائے طبعی پر غالب آکر اسے حسن کی صفت سے متصف بنادیتی ہے۔ لہٰذا وہ جھوٹ جو خواہ مخواہ بولا جائے، جس کے لیے کوئی ضرورت داعی نہ ہو، بتقاضائے ذات برا رہے گا اور قابلِ مذمت گناہ ہوگا، نہ یہ کہ وہ جس میں کوئی اہم مصلحت مضمر ہو۔

صدق اور کذب کے مختلف پہلو

یہ خاص طور پر قابل لحاظ امر ہے کہ ''جھوٹ'' کا دامن چاہے کوتاہ ہو، مگر چونکہ وہ صدق کے مقابل میں ہے لہٰذا صدق کے حدود پر نظر کرنا ضروری ہے کہ اس میں کون کون پہلو پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً صدق میں داخل ہے صدق وعد یعنی وعدہ کا سچا ہونا۔ اب فرض کیجئے کہ آپ نے کسی سے یہ وعدہ کیا ہے کہ

میں کبھی تمہارے راز کو افشا نہ کروں گا۔ اب اس نے اسی وعدہ پر کوئی راز آپ کے سپرد کیا۔ اس کے بعد اس کا کوئی دشمن اس کے اس راز کو آپ سے دریافت کرتا ہو تو اب دیکھئے کہ یہاں حقیقت کا اظہار کر دینا سچائی ہے یا نہیں۔ خود اس کلام اور اس کے مطابق واقعہ ہونے کے لحاظ سے دیکھیے تو وہ سچا ہوگا مگر اس وعدہ کے لحاظ سے دیکھئے جو آپ نے افشائے راز نہ کرنے کے متعلق کیا تھا تو یہ اظہار کرنا سچائی کے خلاف ہے۔ اب جتنا یہ راز اہم ہو اور جتنی اس کے افشا کی مضرتیں زیادہ ہوں، اتنا ہی یہ سچ سچ کہہ دینا قابلِ مذمت و ملامت ہوگا اور گناہ قرار پائے گا۔ اب اسے یوں کہنے کو کہہ دیا جائے کہ وہ جھوٹ ہے، مگر حقیقت میں وہ ایک عظیم تر جھوٹ سے بچنے کی کوشش ہے۔ اسی طرح صدقِ عہد یعنی قول و قرار اور پیمان کو پورا کرنا، اس کی مخالفت بھی ایک جھوٹ ہی ہے۔ مگر کبھی لفظی سچائی اس جھوٹ کی مستلزم ہوتی ہے، اور اس سچائی کا لحاظ کرنا لفظی طور پر جھوٹ کے الزام کا باعث ہوتا ہے، مگر ایک فرض شناس انسان کو اسے اختیار کرنا پڑتا ہے، جو در حقیقت سچائی پر قائم رہنے کی کوشش ہے چاہے دنیا والے اسے غلطی یا عداوت میں جھوٹ ہی کہہ کر مطعون کرنے کی کوشش کریں۔

یہ عہد و پیمان کبھی خود اختیاری ہوتا ہے، جسے کسی نے اپنے اوپر عائد کر لیا ہے اور کبھی بتقاضائے ایمان خالق حکیم کی جانب سے ہوتا ہے جیسے نفسِ محترم کی حفاظت۔ خالق کی طرف کا عہد ہے۔ اب جتنا اس نفس کے احترام کا درجہ بلند ہو، اتنا ہی اہم اس کی حفاظت کا عہد ہوگا۔ ادنیٰ درجہ ہے اپنی جان کا۔ اس سے زیادہ کسی دوسرے بے گناہ کی جان کا۔ اس سے عظیم تر کسی ولی خدا، کسی نبی یا رسول کی جان کا اور سب سے بڑھ کر خاتم المرسلینؐ کی جان۔ اب اگر کوئی موقع ایسا ہے کہ اظہار واقعہ کسی جان کی تلف کا باعث ہے، تو واقعہ کا اظہار بظاہر سچائی ہے مگر وہ اس عہد الٰہی کی مخالفت ہونے کی بنا پر، جو حفاظت نفس سے متعلق ہے، ایک بہت بڑا سچائی کے خلاف عمل ہے۔ یہاں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کون سچائی زیادہ قیمت رکھتی ہے۔ یہ لفظی سچائی جو واقعہ کے بیان سے متعلق ہے یا وہ عہد کی سچائی جس کے پورا کرنے کے متعلق خالق کا حتمی مطالبہ ہے۔

یہ وہ منزل ہے جہاں سنت الٰہیہ بھی خود ہمارے لیے رہنمائی کرنے کے لیے موجود ہے۔

جھوٹ کا الزام آخر کس چیز پر عائد کیا جاتا ہے؟ وہی لفظ یا عمل جس سے مخاطب واقعہ کو حقیقت کے خلاف سمجھے۔ اب اس ذیل میں ان صورتوں پر آپ نظر ڈال سکتے ہیں۔ جو خالق کریم نے اپنے کلیم موسیٰ، اور پھر حضرت عیسیٰ اور آخر میں بموقع ہجرت حضرت خاتم النبیینؐ کی حفاظت کے لیے اختیار فرمائیں۔ اس کے بعد کون ہوگا جو تقیہ پر کوئی اعتراض کر سکے۔

تقیہ کے شرائط

گزشتہ بیانات سے تقیہ کی مشروعیت اور ضرورت پر کافی روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ پھر بھی یاد رکھنا چاہیے کہ تقیہ ہر موقع و محل پر خلاف واقعہ امر کے اظہار کا نام نہیں ہے۔ نہ ہر موقع پر تقیہ درست ہے۔

اس کے لیے حسب ذیل شرائط و قیود کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔

(۱) تقیّہ دفع مضرّت کے لیے ہوتا ہے، جلب منفعت کے لیے نہیں۔

عام طور پر لوگ صرف کسی منفعت کے حصول کے لیے کسی ملازمت کی خاطر، کسی شہرت عامہ کے مقصد سے اور کسی رئیس کو خوش کرنے کے واسطے سچائی کے خلاف کہنے اور کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتے ہیں۔ یہ قطعاً کسی شرع اور عقل کی رُو سے جائز نہیں ہوسکتا۔ ہاں، جس وقت جان، مال یا عزّت و ناموس کو صدمہ پہنچ رہا ہو، اس وقت ایسا طرز عمل اختیار کیا جا سکتا ہے، جو اس ضرر و نقصان سے محفوظ رکھ سکے۔

(۲) تقیّہ کی مشروعیت حقوق اللہ میں ثابت ہے۔ مگر حقوق الناس میں اس کی مشروعیت بہت حد تک غیر قابلِ تسلیم ہے۔ بلکہ

کسی حدتک اس کے خلاف یقینی طور پر ثابت ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اپنی جان بچانے کے لیے کسی دوسرے کی جان لینے کا کسی کو حق نہیں ہے۔ اسی طرح اپنے کو کسی مالی نقصان سے محفوظ رکھنے کے لیے دوسرے کو مالی نقصان میں مبتلا کر دینا، یا اپنی آبرو کے تحفظ کے لیے دوسرے کی آبروریزی کر دینا۔

حدیث میں ہے:

انّما شرعت التقیّۃ لحقن الدّمآء فاذا بلغ الدّم فلا تقیۃ۔

''تقیہ صرف خوں ریزی سے تحفظ کے لیے قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا جب تقیہ خود خونریزی کا باعث ہوجائے تو پھر تقیّہ نہیں ہے۔''

(۳) تقیّہ صرف اس وقت جائز ہوسکتا ہے جب کسی ایسے مقصد کا جس کی اہمیتِ نظر شارع میں ہماری جان سے بھی زیادہ معلوم ہو۔ تحفظ ہمارے جان دینے پر موقوف نہ ہوجائے لیکن اگر ایسی صورت پیدا ہوجائے تو پھر تقیہ حرام ہوجائے گا۔ اسی بنا پر علماء نے ارشاد کیا ہے کہ تقیہ کا کوئی ایک حکم نہیں ہے۔ بلکہ تقیہ کبھی واجب ہوتا ہے، کبھی مستحب، کبھی مباح، کبھی مکروہ اور کبھی حرام۔

تشریح اس کی یہ ہے کہ مفاد دینی اور جان یا مال یا عزّت یعنی اس نقصان کی نوعیت کے لحاظ سے جو پہنچنے والا ہے دونوں کی اہمیت کا موازنہ کیا جائے گا۔

(۱) اگر مفاد دینی مقدّم ہو اور اس کی حفاظت کا انحصار اس شخص میں ہو، سوا اس کے کوئی دوسرا اس کام کو انجام ہی نہ دے سکتا ہو، تو تقیّہ حرام ہوگا۔

اس کی مثال انبیاء و مرسلین ہیں، جنہوں نے ہدایت خلائق کے لیے ہر طرح کے تکالیف اٹھانا برداشت کیے۔ انہیں تقیّہ روا نہ تھا اس لیے کہ اگر وہ اظہارِ حقیقت سے خطروں کا لحاظ کر کے گریز کرتے تو پھر ان حقیقتوں کا دنیا تک پہنچانے والا کون ہوتا۔ ان کا تو مقصد حیات ہی خلقِ خدا کی ہدایت تھا لہٰذا وہ اس بارے میں کسی قربانی سے پیچھے نہیں ہٹ سکتے تھے۔ حضرت سید الشہداء امام حسین علیہ السلام کا بھی موقف یہی تھا۔ اگر آپ ایسے آڑے وقت میں اسلام کے کام نہ آتے تو اور کون ہوسکتا تھا، جو اس مقصد کو پورا کرے۔

(۲) اگر مفاد دینی اہم اور مقدم ہو لیکن دوسرے بھی اس خدمت کو انجام دے سکتے ہوں اور انجام دے رہے ہوں اور اس شخص کی ذات کے ساتھ کوئی دوسری اہم خدمت جو اسی کی ذات سے وابستہ ہے متعلق نہ ہو تو اس کے لیے دین کی خاطر قربانی کو پسند کرنا مستحسن یا یوں سمجھئے کہ مستحب ہوگا اور تقیّہ اس وقت میں مرجوح ہوگا جسے ''مکروہ'' سے تعبیر کیا جاسکتا ہے لیکن پھر بھی یہ اگر تقیّہ کر کے اپنی جان کو بچالے تو موردِ مذمت وملامت نہیں ہوسکتا۔

یہی نوعیت سمجھی جا سکتی ہے اس اجازت کی جو حضرت سیدالشہداءؑ اپنے اصحاب کو اپنا ساتھ چھوڑ کر چلے جانے کے متعلق دے رہے تھے، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ وہ چلے جاتے تو گنہگار نہ سمجھے جاتے۔ مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے قیام اور قربانی سے جو مرتبہ انہیں حاصل ہوا، اس کا حصول اس صورت میں ان کے لیے ممکن نہ تھا۔

(۳) جان کے جانے سے کوئی خاص مذہبی فائدہ مدّنظر نہ ہو، لیکن احترام مذہب دعوت دیتا ہو کہ سچائی کے ساتھ اپنے خیالات کو ظاہر کر دے اور اصول پر قائم رہے اور اس کی ذات کے ساتھ آئندہ کوئی مذہبی مفادات وابستہ بھی نہ ہوں جو اس کے جان دینے سے تلف ہوتے ہوں، تو ایسے مقام پر تقیّہ جائز و مباح ہوسکتا ہے یعنی اختیار ہوگا کہ چاہے سچّائی کے اصول کو سامنے رکھ کر قربانی کے لیے تیار ہوجائے اور چاہے تو اپنی جان کا تحفظ کر کے تقیّہ کرے۔ یہ تقیّہ جائز ہوگا مگر اس کے ترک میں بھی گنہگار نہ ہوگا۔ وہ محل جہاں میثم تمار، رشید ہجری اور بہت سے دیگر مردانِ راہِ خدا نے فضائل امیرالمومنینؑ کے اظہار و اعلان میں جانیں دینا گوارا کرلیں حالانکہ احادیث تقیّہ ان کے سامنے تھے اور وہ اگر چاہتے تو تقیّہ کر کے اپنی جان کی حفاظت کر لیتے۔ وہ بعض حالات میں اس کے قبل والی قسم میں اور بعض حالات میں

اس قسم کے اندر داخل ہوسکتا ہے۔ اس کا فیصلہ اس وقت کے حالات اور ان افراد کے خصوصیات کے صحیح تجزیہ پر موقوف ہے جس کے متعلق ہمیں اب کوئی حدّ فاصل کھینچنا اکثر و بیشتر دشوار معلوم ہوگا۔

(۴) جان دینے پر کوئی مذہبی فائدہ مترتب نہیں ہے، صرف احترام مذاہب اور سچائی کا ولولہ خطرہ کی طرف قدم بڑھانے کی دعوت دے رہا ہے۔ مگر جان کی حفاظت کے ساتھ امکان ہے کہ انسان کچھ مذہبی خدمات انجام دے سکے گا۔ اب اگر اس موقع پر باوجود ناگواری طبع صرف آیندہ کی مذہبی زندگی کے تحفظ کی خاطر جان بچالی جائے تو یہ راجح و مستحسن اور شرعی اصطلاح میں مستحب سمجھا جاسکے گا۔

اب یہ حکم شخصیتوں اور ان کے قوائے عمل کے لحاظ سے بھی مختلف ہوسکتا ہے۔ جیسے ایک ہی وقت میں یاسرؔ، ان کی زوجہ سمیّہؔ اور ان کے فرزند عمار دست کفار میں گرفتار ہوتے ہیں۔ یاسرؔ اور سمیّہ اپنی عمر پوری کر چکے ہیں۔ آئندہ زندگی میں کسی مذہبی کارنامہ کے انجام دینے کا ولولہ نہیں۔ ان سے کہا جاتا ہے تو وہ اپنے جذبات ایمانی کے خلاف ایک حرف کہنا گوارا نہیں کرتے۔ شہید کرڈالے جاتے ہیں۔ عمارؔ ابھی نوجوان ہیں۔ مستقبل کی زندگی سامنے ہے۔ آئندہ مذہب کی راہ میں کارہائے نمایاں انجام دینے کا حوصلہ ہے۔ یہ مشرکین کے منشاء کے مطابق کچھ الفاظ زبان پر جاری کر کے چھٹکارا حاصل کرتے ہیں۔ آیت ان کی تائید میں نازل ہوتی ہے۔ ”اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ۔ (نحل:۱۰۶) پیغمبر ارشاد فرماتے ہیں کہ ”ان عادو الک فعد“ اگر ایسا اتفاق ہوتو پھر تم یہی عمل اختیار کرنا۔“ لیکن یاسر اور سمیّہ کے لیے بھی کوئی لفظ مذمت کے لیے وارد نہیں ہوتا۔ اس سے ہم سمجھتے ہیں کہ یاسر اور سمیّہ کے لیے تقیّہ صرف جائز و مباح تھا اور عمار کے لیے راجح و مستحب تھا۔ وہ تیسری قسم کے حکم میں داخل تھے اور یہ چوتھی قسم میں مندرج تھے۔

(۵) جان دینے پر کوئی اہم مذہبی مقصد مرتب نہیں ہے۔ اور حفاظت زندگی کے ساتھ کچھ اہم مقاصد دینیہ کی تکمیل ہے جس کا زندگی کی بقا پر انحصار ہے۔

ایسی صورت میں تقیہ واجب ہوگا اور اس کا ترک حرام اور باعث مواخذہ اخروی ہوگا۔

ائمہ اہلبیت علیہم السلام اپنی زندگی میں جس حد تک محتاط رہے ہیں اور جس حد تک انہوں نے حالات وقت کے مطابق بسر کر کے اپنی زندگی کے تحفظ کی کوشش کی ہے جس کا ایک بین ثبوت یہ ہے کہ حکومت جور کو بھی اپنے ہی قوانین کے مطابق ان کے خلاف کبھی کوئی الزام نہیں مل سکا، جس سے وہ ان کو مورد ستم بنانے کی سند بناتی۔ اس لیے جب بھی ان کو مقید کیا گیا صرف ”اندیشہ نقض امن“ کہہ کر جس کے ساتھ کسی الزام کا ثبوت نہیں ہوا کرتا۔ اور اگر جان لی ہے تو پوشیدہ حربہ زہر سے جس کی ذمہ داری کبھی حکومت اپنے سر لینے پر تیار نہیں ہوئی۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان کا کوئی عمل ایسا نہ تھا جو حکومت کے قانون سے قابل مواخذہ قرار پاسکتا۔

یہ زمانہ کے حالات سے مطابق زندگی اس قسم تقیہ کے تحت میں داخل تھی اور کوئی شبہہ نہیں کہ اگر ائمہ معصومین علیہم السلام میں سے سب ہی منصب امامت پر آنے کے بعد ہی حکومت وقت کے خلاف علانیہ علم مخالفت بلند کر کے شہید ہوجاتے تو آج امن و شرع اسلامی کی حقیقی تصویر جس حد تک ہم تک پہنچ سکی وہ قطعاً پہنچنا ممکن نہ ہوتی۔

مذکورہ اقسام اور ان کے تحت میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے دو تضاد قطعاً دور ہوجاتا ہے، جس کا حضرت سید الشہداء علیہ السلام کے کارنامۂ جہاد کربلا اور دوسرے ائمہ معصومین کی مستقل خاموشی کی سیرت کے درمیان توہم ہوتا ہے اور معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ تمام سیرتیں ایک متحد قانون و نظام کے تحت میں مندرج ہیں جو شریعت اسلام کی حکیمانہ رفعت کا تقاضا ہے اور وہ اس سے یکسر مو بھی منحرف نہیں سمجھی جاسکتی۔

❁❁❁